九州大学学術情報リポジトリ
Kyushu University Institutional Repository

見霊者ゲーテとその文学(1)

新保, 弼彬
九州大学大学院言語文化研究院

https://doi.org/10.15017/5346

出版情報：言語文化論究. 13, pp.43-54, 2001-02-28. 九州大学大学院言語文化研究院
バージョン：
権利関係：

見霊者ゲーテとその文学(1)

新　保　弼　彬

I　18世紀における見霊者の出現

見霊者とはあまり聞き慣れない日本語である。これはドイツ語の Geisterseher（霊を見る人）の訳語のつもりなのである。普通この言葉は，「降神術者，巫術者」などとも訳されている。むしろ，その方が日本語としては通りがよいのかも知れない。だが，それでは今日でも日本でよく見かける霊媒師や巫女のことを連想してしまうのではないだろうか。ところが，ここで言う見霊者とは18世紀ドイツに特有な霊視能力者や広く宗教上の狂信者のことをも指しているのであって，その特異性を言い表すためにも，見霊者ないしは視霊者などという造語による以外はないように思える。それでは，この時代の見霊者とは一体どのような人たちだったのであろうか。周知の通り18世紀ドイツは啓蒙主義の時代と言われ，理性の光に照らして，人間のあらゆる迷妄を糺そうとした。しかしながら，ヘーゲルの言うように，一つの精神運動が基本的テーゼとして歴史の主潮流をなそうとするとき，決まってその反動としてアンチテーゼの動きが力を増す。18世紀はまさにその典型的な時代であった。極端な合理主義の精神は，その反動として非合理主義的なものへの回帰を促し，文学面では若きゲーテやシラーに代表されるシュトゥルム・ウント・ドラングの文学運動を招来したことは今さら言うまでもない。したがって，18世紀という時代は啓蒙主義と並んでまた，非合理主義的な神秘思想や敬虔主義と言われる精神運動が台頭し，あるいはまた，それらの思想を歪曲した，いかがわしい錬金術や心霊術がしきりと巷間の話題を呼び，パラケルススや心霊術家スウェーデンボリがもてはやされ，果ては，シチリア生まれの名うての詐欺師カリオストロ伯らが簇出した時代でもあった。18世紀後半，ベルリンの代表的な啓蒙思想家に，『一般ドイツ文庫』の編纂で知られるフリードリヒ・ニコライという人がいたが，このニコライは1783年に，『1781年のドイツ並びにスイス旅行記』という紀行文を著して，こうした狂信的見霊者の跳梁跋扈する当時の精神風潮を次のように見事に活写している。

「メスマーはウィーンで磁気治療により大掛かりないかさまをやってのけ，そこからフランスに渡って，磁気療法とやらにより，さらにセンセーショナルないかさまを成し遂げた。……カリオストロはあからさまなペてんにより，全ヨーロッパの人びとに，そしてまた，ラーヴァーター一派に対しても，おのれを非凡な人間といわんばかりの顔をする術を心得ていた。かくて著名この上ない人びとを興奮の渦に巻き込んだのだ。ツィーエンはそのくだらない預言により，理性ある者やリヒテンベルクが何を言って聞かせても，幾千もの人びとを相も変わらず怯えさせている。ラーヴァーターは引き続き，祈りの奇跡の力を説いている。……否，ラーヴァーターは，祈りのもつこの奇

跡の力と，自分のようなキリスト者に備わる超自然的な力のことを力説するあまり，自分と同じあり方をしないキリスト者のことを，ことごとく無神論者と罵っている。スウェーデンボリの狂信とその狂気の沙汰を信奉する者は日増しに増え，悪霊払いをする者や見霊者たちは至る所で名声をほしいままにしている。……秘密の結社と，無名の父祖たちの手によって明かされるかも知れぬ大いなる密儀への，漠然たる期待は至る所にはびこっている。」[1)]

ニコライがここでたて続けにその名を挙げている人びとは，メスマーを初めとして，カリオストロやラーヴァーター，さらにはスウェーデンボリに至るまで，全ヨーロッパにおいてまさに一世を風靡した名立たる見霊者ばかりである。フランツ・アントーン・メスマーは動物磁気説と，その特異な治療により熱狂的な信者を獲ち得たが，ウィーンを追放され，やがてその活動の拠点をパリに移す。だが，またしても医学界から，その治療法はいかさまとして斥けられた。前述したシチリア生まれのカリオストロも錬金術や霊視によりヨーロッパ中を惑わした希代のいんちきぺてん師であったし，ゲーテとも親交のあったスイスの神学者兼文人ヨーハン・カスパー・ラーヴァーターにしても，その著『永遠への展望』(1768年初版刊行）などにより早くから霊界への熱狂的信仰を抱き，メスマーのいかがわし磁気療法をドイツにも持ち込んだ当の本人であった。霊や天使たちとの交流を説き，神秘的ヴィジョンによって未来を透視する心霊術家スウェーデンボリが全ヨーロッパに熱烈な信奉者を持ち，ゲーテや幾多の著名な作家にも影響を及ぼしたことは夙に知られている事実である。

シラーにしても，このように幾重にも錯綜したオカルト的世界観の充満する世相に無関心ではいられなかった。1787年，劇作家としては珍しく，メスマーの磁気療法に触発され，カリオストロにヒントを得た小説『見霊者』に筆を染めている。自らの編纂する雑誌『タリーア』に連載し続け，作品第１部の改定版を完結したのは，ようやく1798年のことであった。このようにシラーが，すでに18世紀末を迎えていた時代になっても，なおこの作品にこだわり続けたのには，こうした時代背景があったのである。執筆を開始して間もない1788年３月17日，シラーは友人ケルナーに宛てた手紙に単刀直入，「この仕事はつまらないが，何と言っても金になる」[2)]と記している。この極めて即物的なシラーの発言を見ても，この題材がいかに当時の人びとの心を捉え，いかに時代風潮に迎合するものであったか，容易に推測することができるであろう。

無論，啓蒙思想家たちがこうした民衆の迷信や狂信に翻弄される様を黙過するはずがなかった。彼らは積極的な啓蒙活動を展開する。なかでもカントは，あのニコライの『旅行記』が世に出る17年も前に，1766年，『見霊者の夢』と題する警世の書を世に送っている。そのなかでカントは見霊者の正体を暴露して見せ，「思索に没頭するあまり歪んだ理性が産み出した幻想」[3)]にとり憑かれている人たちなのだと厳しく糾弾している。啓蒙主義の代弁者カントの目から見て，スウェーデンボリのオカルティズムほど理不尽な世界はなかったはずである。

このカントの見霊者批判から10年ほどして，ドイツの作家クリストフ・M・ヴィーラントは，その主宰する文学雑誌『ドイツ・メルクーア』(1776年刊）において，見霊者という言葉とはやや表現が異なるものの，狂信者（Schwärmer）ないしは狂信（Schwärmerei）の問題を真正面から取り上げ，「聖女ルチーアの霊を持つ人びとの理性敵対的な熱狂か，

あるいは哲学者の冷血か」をめぐって，広く当時の識者たちの見解を求めた。いわゆる「メルクーア論争」の発端である。ここで注目すべきは，ヴィーラント自身が狂信と熱狂（Enthusiasmus）の違いを当初から区別していた点である。彼によれば，狂信とは，「自然のなかに全くありもしない事柄か，あるいはまた，陶酔者の陶酔とは少なくとも異なっている事柄に，魂が熱中している」状態なのである。それに対して，「狂信などではない魂の過熱状態がある。つまり，自然並びに，自然の鏡であるわれわれの内奥の美と善や完全なものと神的なものとを直観するところからくる，魂への作用力ともいうべきものがある」というのである。しかも彼は，その作用力の支配下にある「魂の状態」を言い表すのに，「熱狂」という「名ほど相応しく，うまい」表現は他にないとしたうえで，[4]さらに，あの有名なことばにより，一連の熱狂論を締めくくっている。「狂信とは魂の病，もともと魂の熱病なのである。だが，熱狂は魂の真のいのちなのだ。その本質的な性質，原因及び結果から見て，この二つには何と大きな違いがあることだろう。」[5]レッシングもこの「メルクーア論争」に加わった。彼の場合もヴィーラントのように，狂信と熱狂とを概念上峻別しているのであるが，とりわけ，狂信者という語の語源にまで遡り，この言葉のもつ本来的な意味の解明から出発している。「狂信者（Schwärmer）もしくは狂信（Schwärmerei）という言葉は，群れ（Schwarm），群がる（schwärmen）に由来する。それは丁度，特に蜜蜂について用いられるのと同様である。したがって，群れを作ろうとする欲望が，狂信者の本来の特徴なのだ」[6]と分析し，そこからさらに進んで，群れを形成しようとするこの衝動が，「他ならぬ宗教的集団において最も顕著に認められる」ことを指摘して，宗教のセクト的集団形成に対し，とりわけ鋭い批判の目を向けているのである。このことは，それに続くレッシングの次の論調にも明らかに読み取れよう。「ある種の宗教概念の貫徹を意図し」，最終的には「信者の盲目的信奉」を獲ち得ようとして，「その意図の達成のために独自の神的衝動や啓示を誇示しようとする」者たち，これこそは，「狂信の中で最も多く，たちの悪い部類なのだ」と，レッシングは一連の狂信論を結んでいるのである。

面白いことに，啓蒙主義者ではないが，後期敬虔主義者としての立場から，シラーの『見霊者』より二三年早く，この狂信論争に一役買った人がいる。ヨーハン・ハインリヒ・ユング=シュティリングという大衆作家である。彼は，その著『テーオバルトと狂信者たち』（1784/85年）のなかで，主人公テーオバルトが，彼を取り巻く当時の代表的な過激派敬虔主義者らとの交流のなかで次第に宗教的狂信者として形成されていく過程を描いていて，一種の発展小説の形式をとっている。この作中においても，先ほど見た，あのヴィーラントの論がそうであったように，狂信者批判と並んで熱狂者擁護という二面性が鮮明に打ち出されている。

> 「そもそも狂信者とは何なのか，何はさておき，その説明が重要である。この言葉はドイツではまだ十分には定義づけられておらず，一般に熱狂者と呼ばれるか，あるいは狂信者，ファナチック（Fanatiker）などとも呼ばれている。だがこの両者には雲泥の差があるのである。熱狂者とは，こういう人のことだと申し上げたい。少なくとも多くの場合，正しい理性の導き出した結論と真理の概念をファンタジーという光の衣裳にくるみ，その影像そのものを赤裸々な真実と看做す人のことである。……それに反して，狂信者は想像力が産み出したあらゆる多彩な幻想を真実だと思い込み，恐らくそのうえさらに，それを神からの感動と偽称してしまう人のことなのであろう。

この種の狂信者は極めて危険である……。」[7]

ユング=シュティリングには，もともと1777年に発表して1817年に完結する自伝的作品『伝記』があり，文学史上も専らこの作品によって知られている作家であるが，この自伝では，神の先慮信仰に基づく敬虔主義者としての自己証明を，その主題にしているのに対し，作品『テーオバルトと狂信者たち』によっては紛れもなく，狂信と，ヒステリーなどにみられる極めて病的な精神症状との間の心理学的因果関係を明らかにして，当時の時代病に対する予防策とすることが意図されていたに相違ないのである。しかも，その精神の病の温床になっていたのが，中部ドイツ，赤毛山脈の山麓に横たわるバート ベルレブルクを中心とするヴィトゲンシュタイン公国に起こった敬虔主義諸派の不穏な動きであった。この地には多様な神秘主義を継承する思想家や静寂主義者，霊感主義者や千年王国信奉者らがその過激な信仰思想を，戦闘的な布教や情宣活動によって民衆に鼓吹し，健全な理性を失った狂信者の数が増大していたのである。そのなかには精神異常を訴える心気症患者も見られたほどであったという。ユング=シュティリングはそれに対して，狂信こそがその病原であり，一種のアルコール中毒にも似た心の病であると，その診断を下している。

「狂信は一種の心の性癖である。狂信者の場合も，度の強い飲み物に慣れた人と症状が似ている。酒飲みがしばらく断酒すると，気分が悪くなるので，強い酒は自分の体によいと考えるものだが，……それと同じく狂信者の場合も，自分の気分がいい時には，とても爽快に感じるが，そうでないときには，滅入ってしまうのである。」[8]

ユング=シュティリングはさすが医者だけのことはあって，さらに突っ込んだ精神病理学的な分析さえ試みようとしている。まず第一にヒステリー症状を示すこの種の病気の原因は，神経系と直接境を接している想像力にあること。第二に，こういう人の神経は弱いため，外面的な感覚も弱いが，その反面，内面的な感覚，すなわち，想像力はそれだけさらに活発になっていること。第三に，こうした気質をもった人の想像力が長期間，張り詰めた緊張状態に曝されると，神経に極度の刺激を受けることになり，遂には，痙攣や引きつけなどといった身体的障害を発症するに至る，というのである。[9]これは，心理学者ユングの心霊現象に関する精緻な心理・病理学的研究などと比べれば，極めて幼稚な分析の域を出ないのであるが，少なくともヒステリーや心気症を病理学的に解明しようとした点で，注目に値する一種の医学的な考察だといえよう。ユング=シュティリングはこのように，狂信に対しては，あくまでも啓蒙主義の精神により健全な理性をもって臨むことの必要性を説きながら，またその反面では，前述したように，熱狂そのものに対してはこれを肯定しようとする姿勢を併せ持っていた。彼は，およそ人間の持ち得る感情（Empfindungen）というものを大きく二つに分け，「単なる心の動きにすぎない感情」と「神からくる神的な感情」とがあるとして，人間の病的な幻想を矯正するには，この神に発する感情を神のことばと聖霊の働きによって培っていく他はないと考えていたようである。彼の主張するところによれば，「神のことばと聖霊が理性に働き，その理性が想像力に作用し，さらには想像力が感情に影響を及ぼすとき」[10]，初めて人は理性的な人間となり，過剰な想像力の恣意に翻弄されることのない正常な感情生活を営むことができるようになるのだという。言ってみれば，狂信を未然に防ぐ手立てとして，キリスト教的理性の陶冶を提唱しているのであろう。とは言いながら，ユング=シュティリングは，啓蒙主義哲学の理性偏重により，不信仰が目に見えてはびこっている世相に対しても極めて批判的にならざるをえ

なかったのである。そこで彼は，「未だ岐路に立ち，世に支配的な啓蒙主義哲学に幻惑されている人びとに」，その誤りや有害性を示し，「神と霊界，魂の不死や死後の報酬とさばきに関する聖書の全教理」[11]の正統性を証明しようとして，心霊現象の研究に足を踏み入れることになる。1808年には，この領域の様々な事例を集めた『心霊学理論』を著し，そのなかで予知能力やメスマーの磁気療法，夢遊病や霊界との交流などにつき詳しく論を展開している。これは，心霊現象を一面では，狂信の至らしめるところであるとしながらも，他面ではそれらを，あまりにも合理主義的，機械論的世界観に対する自明の反証として措定しようとした姿勢の現れなのであるが，このようなアンビバレントな姿勢もユング＝シュティリングの目には，必ずしも二律背反として映じてはいなかったようである。いや，むしろ彼は狂信と理性の中道に，その絶妙なバランスのなかにこそ，この時代を生きる智恵が隠されていることを看取していたのであった。これもまた，ヘーゲルのいう，この時代における一種の合（ジュンテーゼ）の試みであったと言いうるのであろうか。

さて，ところで，ユング=シュティリングの小説『テーオバルト』が公刊される１年前の，1783年，カール・フィリップ・モーリッツは『経験心理学のための雑誌』第１部を世に問うている。モーリッツを触発して，自殺，犯罪，狂気，夢遊病，夢，幻視などに関する膨大な資料収集に着手せしめたものは，やはりあの「メルクーア論争」において提起されたところの「熱狂か哲学か」，換言すれば，「経験か理性か」との問い掛けに直結する，啓蒙主義者としてのモーリッツの壮大な実験的解答の試みに他ならなかったような気がしてならない。その証拠に彼はその『雑誌』の巻頭において，この資料集全篇をつらぬく基本理念，すなわちライトモチーフと目されるその信条を次のように記しているのである。

> 「私が不確かな足取りで進もうとしている領域は，いかなる種類のものであろうか。それは何と人跡未踏の小道，何と暗黒に閉ざされた迷路であろう。ここで一歩でも踏み誤ると，探究する者をいかにた易く迷わせてしまうことだろう。そうなるともうその生涯を通じ，まやかしに向かって，むなし手を伸ばすようなもので，決して真理の柔らかな光を見つけることにはならないであろう。この光の恵みに与れる者は，理性の手に導かれて，熱狂と冷たさに等しく距離を置きながら，静かな智恵の道を歩む人でなくてだれであろう。」[12]

モーリッツはここにおいて確かに，ヴィーラントが提起し，ユング=シュティリングが中道にその解答を見いだそうと試みたように，光と闇の中間色によって表される，両者の融和した「柔らかな光」のなかに，彼なりの答えを求めているかに見えるのであるが，しかしながら，上記の文面をよく読んでみると，「熱狂と理性の冷たさ」の両者につかず離れず，適度な距離を置きながら，あくまでも「理性の手に導かれる」ことをその眼目にしていることが了解される。モーリッツは人間心理という，人跡未踏の非理性の世界に深く足を踏み入れようとして，狂気や夢や霊視といった多種多様な事例や症例を収集し，そこに新たな経験科学の方法論を構築しようと試みたのである。だが，自我の内奥に探究の手を伸ばせば，伸ばすほど，その迷宮の前に立ち尽くさざるをえない自己を発見する。結局のところ，モーリッツは，1787年以降この『雑誌』のための資料収集作業を C. F. ポッケルスと共同で行うことになり，1792年からはさらに S. マイモンの手を煩わすことになるのである。だが，モーリッツが作家としてその本領をいかんなく発揮することになるのは，敬虔主義にみられる心理分析の手法を駆使して，自己の深層心理に迫り，その病理の因果

関係を白日のもとに曝した心理小説『アントーン・ライザー』(1785/90年) においてであろう。自己の自伝的要素の強いこの作品において作者は，主人公ライザーが幼少の頃から受けた，極度に偏向した静寂主義的宗教教育により，しばしば特異な想念に見舞われるようになった心的状況を克明に記録している。極端な自己卑小化の性癖，心気症にも似た死への恐怖感などなど，メランコリックな見霊者ライザーが生まれてくる内的諸条件を経験心理学的見地から見事に分析した作品である。モーリッツにはさらに，1787年，直接「見霊者」の名を冠した書簡体の日記，『ある見霊者の日記からの断片』という作品があり，これを見ても，モーリッツの意識のなかでは，すでに『アントーン・ライザー』執筆当時から，主人公ライザーと見霊者の形姿とが二重に重なり合って見えていたことが明らかであろう。

それほどまでに「見霊者」像は，18世紀の，とりわけ80年代の多くの作家たちの脳裏に強く焼き付けられ，こぞって小説の主題とせずにはおれないほど，その霊にとり憑かれていたのである。ゲーテもまたその例外ではなかった。とりわけ若い時代のゲーテは，言ってみれば，その時代のアウトロー，異端の徒でありながら，それでいて大衆の寵児でもあったスウェーデンボリ，過激な敬虔主義者アルノルトやスピノザらの思想に魅了され，『詩と真実』のなかで自ら語っているように，「新プラトン主義や古代密儀的なもの，神秘的，ユダヤのカバラー秘教的なもの」[13]にいたく心を動かされ，狂信や狂気の刻印を受けた，並外れて異常な時代精神をその作品にはっきりと投影させている。以下，本稿においてはゲーテ自身を，こうした見霊者の蔓延する時代背景のなかで眺め，彼がいかなる狂信者と邂逅し，それらの思想を通して，詩人としてどのように形成されていったのか，その主な作品に即して見ていくことにしよう。

その際，特に，以下の全考察においては，見霊者（Geisterseher）という言葉のなかに現れる「霊」(Geist) という語の一点に焦点を絞り，ゲーテの「霊体験」の全貌に光をあてながら，諸作品にみられる「霊の実り」を明らかにしていくことにする。ところで，ここで取り上げる「霊」とは，一体何なのか，先ずその点の説明から始めよう。というのも，日本語にしろ，ドイツ語にしろ，「霊」という言葉は極めて多義的で，その基本概念も大きく異なっているからである。至極一般的，常識的にいうと，日本語の「霊」は，肉の対立概念として「たましい，みたま」などを意味する言葉であり，言うまでもなく日本人の宗教観と深く係わっている。この語を耳にすると，日本人はどちらかといえば，「先祖の霊」，「精霊」，「亡霊」，さらには「悪霊」すら連想する人がいるかも知れない。ドイツ語の Geist も意味は多様である。大雑把に見ても，「(物質・肉体に対する) 精神」，「知力，才気」，「精神の持ち主」，「精神（的傾向），気質」，「(根本) 精神，主義」，「精霊，妖精」，「(キリスト教の) 聖霊」，「亡霊」，「(アルコールの) 精，エキス」などが，独和辞典の訳語として挙げられているものである。[14]ドイツ語の Geist は普通，精神と訳され，通俗的には肉体に宿る魂，生理学的には脳の活動中枢と考えられているが，ドイツ観念論以来，この言葉は哲学上の概念として論じられ，明確に規定されるようになった。爾来，シェリングの「同一哲学」に代表されるように，自然と同一性をなすものとして捉えられることもあれば，それと対立するものとして論じられることもある。だが，このガイストは，もともと「息」を意味するギリシア語のプネウマ（pneuma）やラテン語のスピリトゥス (spiritus) からとられたもので，それが中世初期のドイツ語訳聖書以来，キリスト教の三

位一体説のなかで，父なる神と子なる神に対する「聖霊」として神格を与えられるようになったのである。[15)]

最新の『ゲーテ辞典』[16)]によれば，ゲーテも Geist という語をおよそ3500回用いていて，そのうち約三分の二までが，人間知の作用を総称する「精神」の意味で用いられているという。だが，残り三分の一のなかには，明らかに，キリスト教の「聖霊」との密接な関連において使用されているものが少なからず見受けられるのである。若きゲーテは，聖書の使徒行伝２章に記されている「聖霊降臨」（Pfingsten）の出来事を，おのが身に起こった原体験として，その文学活動を出発させたきらいがある。であるからこそ，その創作活動の全般にわたって，聖霊に関するキリスト教の教義に即応した，「聖霊の満たし」，「聖霊の発露」，「聖霊のしるし」という発展的な諸段階が明確に跡付けられるように思う。本稿では，それら三つの章に加え，先ず初めに「聖霊降臨の前夜」について触れ，最終章においてはさらに，「霊たちの国」についても論じるつもりである。何はともあれ，ゲーテの聖霊観（Geistesvorstellung）が，その作品のうえにどのような形で結実を見るに至っているのか，その好個の一例を，ゲーテのシュタイン夫人宛書簡によって示すことから始めよう。

Ⅱ　シュタイン夫人へ霊をこめて

ゲーテは1776年３月25日，ワイマルからライプチヒへ向かう公務小旅行の途次，早朝，寒村リッパハの郵便局に立ち寄り，郵便馬車が来るまでの寸暇を惜しんで，ワイマル公国，公太后アンナ・アマーリアの女官シャルロッテ・フォン・シュタイン夫人宛に走り書きの手紙を，一筆したためる。

「ナウムブルクを過ぎた辺りで，太陽が私に向かって昇ってきました。愛しい方よ，希望と成就と約束に満ちた眺めです ── 朝の大気は心地よく，岩間に漂う靄は恐ろしいばかりです。太陽はこれまでと変わらず金色に輝いて見え ── 肉眼ばかりではありません，この心の眼にも金色に見えるのです ── いや！それは決して涸れ果てない泉。未来永劫，消えることのない火なのです！最愛のお方，その火は，そなたのなかにも消えることはないでしょう，時折誤って，いのちの聖霊に見捨てられたとお思いのそなたのうちにも消えることはないのです……。」[17)]

一見この手紙は，ワイマルで始まったばかりの公人としての生活に寄せるゲーテの期待感を，金色に輝きながら昇ってくる朝日の勢いと重ね合わせながら表明した，言ってみれば，何の変哲もない一葉の旅の便りと読み取れよう。だが，それにしても，手紙の後半では，朝日に照り映える情景描写から離れて，作者の目は，突如，太陽を見つめる心の眼に向けられている。これはどう理解したものであろうか。しかも，そのあとには，水と火のメタファーが現れ，最後に，「いのちの霊」がその聖なる姿をとって出現する。何とも不可解な展開である。

だが，これらの隠喩表現から推して，この手紙にはどうやら，シュタイン夫人に寄せるゲーテの思いが込められているような気がしてならない。それは，巧みな隠喩法の背後に隠されてはいるが，何かしら読む者に強く伝わってくる。この漠然とした憶測が，果たして当を得たものであるのかどうか，それを読み解こうとするなら，この時ワイマルに来て

まだ僅か数か月足らずのゲーテと，七歳年上の人妻シュタイン夫人との間に，どのような関係が交わされていたのか，何はさておき，そのことに先ず光をあててみなければならない。ゲーテがカール・アウグスト公の招きに応じワイマルに来たのは，1775年11月初旬であった。それから僅か３か月経った，1776年１月28日，ゲーテはワイマルのシュタイン夫人宛に，早くも次のように切々とした胸のうちを吐露している。「愛しい方，あなたをこんなにも愛していることをお許しください。だれか，もっと好きな人ができたら，必ずお伝えします。あなたを苦しめたくないからです。さようなら，黄金のひと。ぼくが，あなたのことをどんなに愛しているか，あなたには判らないでしょう。G.」[18]その後，二人の関係は急速に深まっていく。ゲーテは，あのライプチヒへの小旅行から戻るとほどなくして，同年４月14日，一篇の詩を，手紙に綴ってシュタイン夫人に献上している。「何故そなたは，運命よ，わたしたちにかくも深い眼差しを与えたのか」で始まるこの有名な詩は，夫人と知り合った恋の日々，その歓びと苦悩のすべてを謳いあげた６連52行の書簡詩である。つまり，冒頭で紹介した，ライプチヒへの途上，朝日を目のあたりにして，急ぎしたためたあの手紙は，１月28日付の熱烈な恋文と，４月14日付書簡詩の，丁度その中間に挟まれた時期に書かれたものなのである。であるから，問題の手紙は，恋の虜になり，片時もシュタイン夫人のことが念頭を去りやらないゲーテが，その恋心を，朝日に託して綴ったものと考えても，あながち，穿った見方として退けることはできまい。そうであれば，あの文面は次のように読み直すこともできるのである。ゲーテは金色に輝きながら昇る太陽を見て，シュタイン夫人への恋が「成就」することを予感し，その「約束」と「希望」に胸をふくらませている。だから，太陽に向かって，満ち足りた視線を送っているのだ。だが，その瞬間ゲーテの心の眼には，その赤々と燃える太陽は，炎の，火のメタファーと化して映じてくる。未来永劫消えることのない恋の炎，それがそなたのうちに燃え続けて欲しい。ここでふと，ゲーテの意識の流れのなかで，火のメタファーは，「聖霊（der Heilige Geist）」の形象を呼び覚ます。思えば，恋人は一度，生の充溢する喜びに満たされない日々のことを，「まるで，いのちの聖霊に打ち捨てられたような」気分だと言い表したことがあった。だが，聖霊は，キリスト教にいう「父と子と聖霊」の三位格の神，あの聖霊は，一旦救いを得た者のうちに，「神の国をつぐことの保証」[19]として証印され，その燃えさかる炎を決して消すことはないのだ。だからして，そなたが「聖霊に捨てられた」などという思いにとり憑かれるのは，妄想にすぎない。願わくは，あの消えることのない聖霊の火のように，そなたのうちにも，私への思いが炎となって燃え続けて欲しい，いや，きっと燃え盛ることであろう。

この手紙は，このようなゲーテの激しい恋情を込めた恋文と解することはできないだろうか。いや，むしろ，その方が至って自然な読み方なのである。しかし，それにしても，「金色の太陽」が，「消えることのない火」の連想を呼び，さらには，それが「聖霊」の形象を浮かび上がらせるあたりは，現代の読者にとって余りにも意表を突く隠喩法ではないだろうか。否，ゲーテの時代といえども，それへの洞察力を欠く者には，いかにも七つの封印を施された，謎めいた文言の羅列としか映らなかったであろう。このようにゲーテは，極めて宗教色の濃いこれらのメタファーを駆使することにより，この恋を二人だけの秘事にしておきたかったのであろうか。いずれにしろ，少なくともゲーテとシュタイン夫人の間では，これが紛れもなく一篇の愛の詩であることは，暗黙のうちに了解されたはずであ

る。というのも，ゲーテがこの手紙で用いた「火」と「聖霊」の隠喩は，1770年代の当時，ゲーテを取り巻く詩人，文人，知識人たちの間では，それが聖書に源を発し敬虔主義の洗礼を受けて，特殊な意味を帯びることになったメタファーであることは，自ずと理解されていたはずだからである。いや，このメタファーのみに限らない。その当時は，そもそも敬虔主義諸派に由来する宗教上の語彙や隠喩法，喩えや表現法などが多様な世俗化の過程を経て，広く文学上のはやり言葉になっていた時代であった。ゲーテ自身もすでにその青少年期から敬虔な時代精神に触れ，こうした宗教上のことばを詩的言語として会得する受容の過程を経ているのである。だが，本論の課題は，あくまでもゲーテの聖霊観を中心にしており，次章においては，その形成のはじまりを『詩と真実』の記述に拠りながら，追うことにする。

Ⅲ　聖霊降臨の前夜

ゲーテは敬虔主義者たちのいう「聖霊の満たし」を果たして体験したことがあったのか，また，あるとすれば，それはいつ，どこで，どのような形でなされたものだったのであろうか。この点を，その自叙伝や初期の書簡のなかに探しても，残念ながら定かな記述を見いだすことはできない。いや，ゲーテは諸家の指摘するように，とりわけ自己の「聖霊体験」を思わせるような記録は，できる限りこれを曖昧にして後世には残さないようにしていた節がみられる。例えば，『詩と真実』のなかに，十二三歳のころ受けた宗教教育について詳述した有名な箇所があるが，ここには，その当時の敬虔主義に関する，あくまでもゲーテ自身の主観的見解が濃厚に表れている。

> 「言うまでもなく，私たち子供は，他の科目と並んで，連続して行われる宗教の授業も受けた。しかし，私たちに伝えられた教会の新教は元来一種の無味乾燥な道徳にすぎなかった。機知に富んだ講話などは考えられなかったし，その教えは心にも胸にも響くようなものではなかった。であるから，公式の教会から離脱する様々の分派すら生まれてきたのである。教会分離主義の人びと，敬虔主義者たち，ヘルンフート派の人びと，国のうちの温和な人たち，その他，よくいろいろな名で呼ばれ，特徴づけられる人びとが現れた……少年はこれらのいろいろな見解や考え方について，絶えず話題になるのを耳にしていた。……多少なりとも，これらの分派に属していた人たちは決まって少数者であったが，その考え方には，独創性や誠実さ，堅忍や自立性の点で，人を引きつけるものがあった。」[20]

これは60歳になったばかりのゲーテが18世紀半ば頃のプロテスタント教会の精神状況を回顧しつつ書いたものであるが，今日の敬虔主義研究の定説からすると，当時ルター正統派と袂を分ち様々の形で出現していた分派に関し，ゲーテが行っている分類の仕方は，かなり恣意的で，不正確の謗りを招きかねないものである。例えば，ゲーテは「敬虔主義者たち」を他の三派の人々と同列に並べて論じているが，現代の厳密な分類からいえば，「敬虔主義」とは一般に，形骸化したルター派教会内部に起こった諸分派の信仰復興運動の総称である。だとすると，「敬虔主義者たち」という一派がいたということにはならない。むしろ，この呼称は，ゲーテが挙げている「教会分離主義者たち」や「ヘルンフート派の人びと」，あるいはまた，「国のうちの温和な人たち」すべてを包括する上位概念として使

用されるのが普通である。したがってゲーテが，ここで殊さらに「敬虔主義者たち」と言うからには，ある特定の一派を念頭においていたのであろう。そういえば当時，敬虔主義運動の著名な指導者にハレを中心に活躍したアウグスト・ヘルマン・フランケという人がいたが，そのヨーロッパにおける知名度と影響力からいって，敬虔主義といえば，ハレ派敬虔主義のことを指していたものと考えられる。ゲーテもこの点，世間一般の通念に従ったまでのことなのであろう。[21]もう一つ，18世紀敬虔主義運動の双璧と言われた一派に，ニーコラウス・ルートヴィヒ・ツィンツェンドルフ伯爵の創設したヘルンフート同胞教団があった。ゲーテは1768年，ライプチヒで病を得てフランクフルトの親元に戻ると，のちに『美しき魂の告白』の女主人公のモデルとして有名になった敬虔なズザンネ・カタリーナ・フォン・クレッテンベルク嬢の手厚い看護を受けることになり，またその紹介によって，フランクフルトのヘルンフート派一団と知遇を得るようになったことはよく知られている。してみると，この回顧録執筆時に，この一派のことが，またもやゲーテの念頭に鮮やかに思い浮かんできたとしても，少しも不思議ではないのである。だが，問題なのはゲーテがなぜ，世に広く認められていた「敬虔主義者やヘルンフート派の人びと」ではなく，むしろ，弾圧と迫害の憂き目に曝されていた「教会分離主義者たち」のことを，こともあろうに，先ず筆頭に取り上げたかである。この「分離主義者」という呼び名も，今日の専門研究家の視点からすると，ある特定の一派を指すものではなく，当時様々の形で各地に輩出した過激な信仰者集団のことを言っているのであり，彼らに共通点があるとすれば，それはルター派の領邦教会を腐敗した「バベルの教会」として糾弾し，そこから分離することを強く主張した点であった。これら諸派は，今日一般に，「過激派敬虔主義」の名のもとに分類され，雑多な集団の名が確認されている。そうであるとすれば，先の疑問に対する解答は次のようになるであろう。ゲーテは自らの少年時代の宗教教育について，『詩と真実』のなかで記述の筆を進めるうちに，敬虔主義諸分派のなかでも，こうした過激な思想と信仰を有していた人たちのことが，何よりも先ず鮮やかに記憶に蘇ってきたのではないだろうか。確かにそうであるに違いない。であるからこそ，ゲーテはそのあとを受け，さらに，「その他，よくいろいろな名で呼ばれ，特徴づけられる人びとが現れた……それらの分派に所属する人たちは決まって少数者であったが，その考え方には，独創性……自立性の点で，人を引きつけるものがあった」と言葉を続けているのである。このような流れのなかでこの箇所をもう一度読み直してみると，ゲーテは，過激な教会分離主義者たちのことを先ず最初に想起し，どちらかといえばルター派の教会内部にとどまって穏健な形での改革に取り組んだハレ派やヘルンフート派のことに触れながらも，最後に再び，それら分離派の人びとの強烈な個性，その独創性と自立性に言及せずにはおれなかったのであろう。このように見てくると，ゲーテはここで，敬虔主義のなかでも比較的穏健はハレ派やヘルンフート派よりむしろ，極めて先鋭的な独自性を有していた分離主義者たちのことを強く意識して書いているように思えてならないのである。

しかしながら，ゲーテは，こうした過激な分離主義者たちについて，「その他，いろいろな名で呼ばれ，特徴づけられる人びとが出現し，独創性と自立性で人を引きつけた」とのみ述べて，それ以上深く立ち入ろうとはしない。あくまでもこのような曖昧な表現にとどめているのである。それには，それなりの訳があったのであろう。60歳頃のゲーテは文豪として名を成し，ワイマル公国における政治家としてもその地位を築いていた。このよ

うなゲーテが，名高いフランケやツィンツェンドルフのような敬虔主義者の一派について，その名を挙げて語ったとしても，栄誉にこそなれ，失うものは何一つなかったのである。それに引き替え，ともすると頑迷固陋で，異端の謗りを買うことの多かった無名の分離主義者たちの名を語ることは，自らの高い地位を貶める危険性を十分に孕んでいたものと考えられる。であるから，この辺りの記述になると，ゲーテの筆の運びは決まって慎重になる。時として，その表現には証拠隠滅の意図さえ感じられるのである。だが実際には，ゲーテは18世紀の50年代から60年代にかけ，フランクフルト周辺にもその勢力を伸ばしていた過激派敬虔主義の動向につき，「そのいろいろの見解や考え方」を「絶えず耳にしていた」のである。では，その当時ゲーテの生地フランクフルトの周辺には，どのような分離主義のやから，狂信者集団が出現していたのであろうか。以下，第Ⅳ章「聖霊の満たし」において，ゲーテと彼らとの係わりをか細い線で結びつける，『詩と真実』のなかの暗示的な記述を手掛かりにしながら，考察を進めていくことにする。

注

1) Schings, Hans-Jürgen: *Melancholie und Aufklärung. Melancholiker und ihre Kritiker in Erfahrungsseelenkunde und Literatur des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart 1977, S. 144.
2) Schiller, Friedrich: *Schillers Werke, Nationalausgabe, Briefwechsel.* Hg. von Eberhard Haufe, Bd. 25, Weimar 1979, S. 30.
3) Kant, Immanuel: *Werke, Akademie-Textausgabe*. Berlin 1968, Bd. II, S. 368.
4) Wieland, Christoph Martin: *Wielands Werke*. Berlin o. J. (Hempel), Tl. 32, S. 369.
5) Ibid., S. 370.
6) Lessing, Gotthold Ephraim: *Lessings Werke*. Hildesheim・New York 1970 (Georg Olms), 24. Tl. Bd. 20, S. 150.
7) Jung gen. Stilling, Johann Heinrich: *Theobald oder die Schwärmer*. In: *Sämmtliche Schriften*. Bd. VI, Stuttgart 1837, S. 11.
8) Ibid., S. 63.
9) Ibid., S. 204.
10) Ibid., S. 208.
11) *Apologie der Theorie der Geisterkunde*. In: Jung=Stillings *Sämmtliche Schriften*. Bd. VI, Stuttgart 1837, S. 627.
12) Moritz, Karl Philipp: *Werke*. Hg. v. H. Gunther, Frankfurt am Main 1981(Insel), Bd. 3, S. 103.
13) *Goethes Werke*, Hamburger Ausgabe Bd. 9, 5. Aufl.,1964, S. 350.
14) 国松孝二：『独和大辞典』小学館，東京 1985年．この辞典の Geist の訳語による。897頁参照．
15) 廣松渉他：『哲学・思想事典』岩波書店，東京 1998年，901頁以下参照．
16) *Goethe Wörterbuch*. Hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften, der Akademie der Wissenschaften in Göttingen und der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 3. Bd. 11. Lieferung, Stuttgart Berlin Köln 1997, S. 1315-1338.

17) *Goethes Werke*, Weimarer Ausgabe, IV. Abt. *Goethes Briefe*, 3. Bd., Weimar 1888, S. 45.
18) Ibid., S. 24.
19)『新約聖書』日本聖書協会，1955年改定版，『エペソ人への手紙』1章14節参照.
20) Goethe: *Dichtung und Wahrheit*, Hamburger Ausgabe, Bd. 9, S. 43.
21) この点については以下の研究書の中でも論じられている. 伊藤利男：『敬虔主義と自己証明の文学』人文書院，京都 1994年，3頁以下参照.